تصوّف کی سماجی، ادبی اور تہذیبی معنویت

The Social, Literary and Cultural Spirituality of Sufism

Irshad Ahmad
Dr Abdul Aziz Sahir

Abstract

The credit for the spread of Islam in the Indo-Pakistan subcontinent goes undoubtedly to those *Sufis* (saints) who, following the approach of the Prophet, delivered their message without any discrimination to every school of thought in an excellent and affective way. Their message of love to those who were oppressed in a race-based social system proved to be a breath of fresh air, and people from all social strata welcomed them whole-heartedly, embracing their teachings. Today, when religious narrow-mindedness and racial hatred are once again on the rise, humanity desperately needs to adopt Sufi ideology. In this article the social and cultural values of the Sufi system are highlighted in the context of the tragedy of the present age.

Key Words: Message of Love, Values, Humanity, Racism, Sufism.

خلاصہ : برِّ صغیر پاک وہند میں اشاعتِ اسلام کا سہرا بلاشبہ صوفیوں کے سر ہے۔ انہوں نے اپنا پیغام رحمت اللعالمین حضورِ اکرم ﷺ کی روش اپناتے ہوئے بلا تفریقِ رنگ و نسل ہر مکتبِ فکر تک احسن اور موثر انداز میں پہنچایا۔ معاشرتی ذات پات کے آہنی پنجوں کی مضبوط گرفت میں سسکتے ہوئے انسانوں کے لئے صوفیاء کا یہ پیغامِ محبت تازہ ہوا کے جھونکے سے کم نہ تھا جس پر معاشرے کے تمام طبقات نے ان بزرگوں کو دل وجان سے خوش آمدید کہا اور ان کی تعلیمات کو اپنے دلوں میں اتارا۔ دورِ حاضر میں جب ہر طرف مذہبی تنگ نظری اور نسلی منافرت نے ایک بار پھر اپنے خونیں پنجے گاڑھ لیے ہیں، انسانیت کو صوفیانہ نظامِ خیال کو اپنانے کی اشد ضرورت ہے۔ زیرِ بحث مقالے میں عہدِ موجود کے اس المیے کے پیشِ نظر نظامِ تصوّف کی سماجی وتہذیبی اقدار کو اجاگر کیا جائے گا۔

کلیدی الفاظ : پیغامِ محبت، اقدار، انسانیت، ذات پات، تصوّف۔

تصوّف

تصوّف ایک ایسا نظامِ حیات ہے جس کی بنیاد انسانیت کی فلاح و بہبود اور خدمتِ خلق پر ہے۔ اس نظریے کا وجود ظہورِ اسلام سے بھی بہت پہلے کا ہے۔ یہ ایک ایسا طرزِ تفکر ہے جس کی رو سے انسان کی سماجی زندگی ایک ایسے اعلیٰ وارفع شعور کے تابع ہے جس میں ظلم وزیادتی، ناانصافی، عدم مساوات جیسے رزائل کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بلکہ ان کی جگہ امن، محبت، باہمی تعاون واشتراک اور عدل ومساوات جیسی صفاتِ حمیدہ کار فرما ہیں۔ تصوف کی تعریف کے سلسلے میں بہت سے علماء نے عرق ریزی کی ہے اور اس کی ابتدا اور تقاء کے متعلق مختلف آرا بیان کی ہیں۔ بعض نے اسے اہلِ صُفّہ سے تعبیر کیا ہے تو کچھ کا خیال ہے کہ صوفی صُوفانہ سے ہے جو ایک خودرو جنگلی ساگ ہے جو چھوٹے چھوٹے پتوں کی شکل کا ہوتا ہے۔ اہلِ تصوّف ان پتوں سے اپنے پیٹ کی آگ بجھاتے تھے، اس لیے انہیں صوفی کہا جاتا ہے۔

لفظ صوفی کے متعلق بھی کئی ایک زاویہ ہائے نظر ہیں۔ اکثر صوفیاء کے بہ قول یہ لفظ صفا سے مشتق ہے یعنی صفائی قلب رکھنے والے شخص کو صوفی کہا جاتا ہے، جب کہ پروفیسر نولڈیکے کی تحقیق کے مطابق صوفی دراصل صُوف (پشمینہ) سے نکلا ہے اور پشمینہ ایک ایسے شخص کے لباس کو کہتے ہیں جو دنیای جاہ وجلال سے متنفر ہو۔[1] یہ ممکن ہے کہ ابتدا میں صوفیاء کو ان کی صُوف پوشی کے باعث صوفی کہا جاتا ہو، کیوں کہ صُوف پوشی انبیا اور آئمّہ اطہارؑ کی سنت رہی ہے۔ وہ اپنے نفس کا محاسبہ کرنے کے لئے اپنی طبیعت کو آرام طلبی کی بجائے سخت کوشی کا عادی بناتے تھے، اس لیے نرم وملائم لباس سے احتراز کرتے اور اس کی جگہ کھردرا لباس جیسے اُون وغیرہ کا پہننے کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن صوفیاء صرف صُوف پوشی کی وجہ سے مشہور نہیں ہیں اور نہ ہی صُوف پوشی ہی اہلِ عرفان کی پہچان ہو سکتی ہے۔ دراصل صوفیاء سے مراد وہ درویش صفت اور قلبِ سلیم رکھنے والے بندگانِ خدا ہیں جو دنیاوی آرام وآسائشات سے کنارہ کش ہو کر صرف یادِ الٰہی میں محو رہتے ہیں جب کہ تصوّف ایک ایسا نظامِ خیال ہے جو مخلوق اور خالق کی حقیقت اور ان کے درمیان خُلوص و محبت پر مبنی ایک مضبوط تعلق پر قائم ہوتا ہے۔ بہ قولِ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ: ”تصوّف حقیقی صورت میں روح مذہب اور اخلاق وایمان کا نقطۂ کمال ہے۔“[2]

صوفیاء کرام اپنے مریدین و متعلقین کو فضیلتِ کردار کے ساتھ ساتھ خدمتِ خلق پر بہت زور دیتے تھے۔ اس لیے کہ خدمتِ خلق کے بغیر ایک صوفی کا خدا پر ایمان ہمیشہ ناقص رہتا ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جو اپنے اندر ایک

زبردست انقلابی طاقت رکھتا ہے۔ پوری دنیا کے تغیّر و تبدّل پر نظر کی جائے تو خدمتِ خلق ہی ایسا عنصر ہے جس کی بناء پر دنیا میں عظیم انقلابات برپا کیے گیے ہیں۔ گویا تصوّف زمانِ موجود کے ہر عظیم انقلاب کے پیچھے ایک موثر اور طاقتور محرّک کے طور پر موجود رہا ہے۔ خاتم النبیین، حضورِ انور ﷺ نے صحرائے عرب میں ایک ایسی قوم کے درمیان عظیم انقلاب پیدا کیا جو جاہل، بدطینت، بدکردار اور انسان دشمن تھی۔ آپؐ نے خدمتِ خلق ہی کو بنیاد بناکر معاشرے کے محروم و محکوم طبقات کے اندر انقلابی سوچ پیدا کردی۔ یہ انقلاب بلا شبہ ایک ایسا انقلاب تھا جس کی نظیر اب تک انسانیت کے پاس موجود نہیں ہے۔ یہ کیسے ممکن ہوا؟ قرآنِ کریم کی تعلیمات کے باعث یہ ممکن ہوا۔ صوفیائے اسلام اپنے معتقدات کی بنیاد صرف قرآن کو ٹھہراتے ہیں۔ قرآن کی جو تشریح وتوضیح تصوّف پیش کرتا ہے اس میں ایک وسعت ہے، اس کا لہجہ آفاقی ہے، اس کا رخ کائنات کے ہر طبقے کی طرف ہے اور شاید قرآن کی صحیح تفسیر بھی یہی ہے۔ قرآن کی تعلیمات پر غور کریں تو قرآن صرف مسلمانوں کو مخاطب نہیں کرتا بلکہ "یاایھاالناس" کہہ کر پکارتا ہے۔ جس طرح قرآن کا پیغام بلا تفریقِ مذہب و ملت پوری انسانیت کے لئے ہے، اسی طرح تصوّف کا پیغام بھی ایک عالمگیر حیثیت کا حامل ہے۔

تہذیب

کسی معاشرے میں انسان زندگی گزارنے کے لئے جو اصول وضوابط، سماجی اقدار اور ساری ضروریات کے لئے جو تخلیقات وضع کرتا ہے، اسے تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب کسی بھی معاشرے میں رہنے والے افراد کے مادی طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کے مجموعے کا نام ہے۔ چناں چہ زبان، علم وادب، فلسفہ، عقائد وافکار، فنونِ لطیفہ، آلات و پیداواری طریقے اور اخلاق وعادات سب تہذیب ہی کے مختلف مظاہر ہیں۔ کسی بھی قوم کی تہذیب کی ترقی یا تنزلی دیکھنا مقصود ہو تو اس تہذیب کے انہی مظاہر سے بہ خوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ تہذیب کتنی ترقی یافتہ ہے یا کس حد تک زوال پذیر ہے۔ ایک قوم شکست کھا جاتی ہے اور دوسری قوم اس پر غلبہ حاصل کرلیتی ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ تہذیبی برتری یا کم تری ہی وہ بنیادی وجہ ہوتی ہے جو ایک قوم کو اوپر اٹھا دیتی ہے، جب کہ دوسری قوم کی تہذیبی پسماندگی اسے زمانے میں زوال پذیر کردیتی ہے۔

برصغیر پاک وہند میں جب مسلمان آئے تو اپنے ساتھ ایک طاقت ور تہذیب لے کر آئے یعنی ان کا نظام خیال، ذرائع نقل وحمل، جنگی ساز و سامان اور فلسفہ وافکار مقامی تہذیب سے بہتر اور ترقی یافتہ تھا، تو انہوں نے آٹھ سو سال تک ایک ایسے خطے پر حکومت کی جس کی اکثریت غیر مسلم تھی۔ آٹھ سو سال تک حکومت کرنے کے باوجود

اسی خطے پر انہیں ایک اور قوم کی طرف سے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ چوں کہ مسلمانوں نے اپنی تہذیب کو مستقبل کے ساتھ ہم آہنگ نہ کیا اور جدید تقاضوں کے مطابق تہذیبی ترقی نہ کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انگریز جس کے پاس مسلم قوم سے قدرے بہتر تہذیب تھی، اپنی اسی ترقی یافتہ تہذیب کے بل بوتے پر مسلمانوں کو شکست دینے میں کامیاب رہا اور آج بھی پوری دنیا پر اسی کی حکمرانی اور تسلط دکھائی دیتا ہے۔ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آگے بڑھنے سے قبل اس اہم پہلو یعنی تہذیب پر کچھ بات ہو جائے۔

تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی کسی درخت یا پودے کو کاٹنا، چھانٹنا کے ہیں تاکہ اس میں سے نئی شاخیں اور نئی کونپلیں پھوٹیں،[3] اور وہ درخت یا پودا مزید پھلے پھولے۔ اردو زبان و ادب میں چوں کہ بہت سے الفاظ و معانی فارسی زبان سے آئے ہیں اور ایک عرصے تک ہماری اردو فارسی زبان و ادب کے زیر اثر رہی ہے اس لیے فارسی میں تہذیب کے جو معنی مراد لیے گئے اردو میں بھی یہی مفاہیم و معانی رائج ہوگئے۔ فارسی میں تہذیب کے معنی " آراستن پیراستن، پاك و درست کردن واصلاح نمودن" ہیں۔[4] اسی لیے اردو میں تہذیب کا لفظ عام طور پر شائستگی کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ یعنی جب کوئی شخص اخلاق و اطوار، لباس و خوراك اور اندازِ رہن سہن، سماجی رکھ رکھاؤ اور معاشرتی تقاضوں کے عین مطابق انجام دے تو اسے ایک مہذّب شخص کہا جاتا ہے۔ سید سبطِ حسن اپنی تصنیف "پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء" میں فارسی اور اردو زبان میں تہذیب کی اس تعریف کے پسِ پردہ سبب تلاش کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے امرا و عمائدین کے طرزِ زندگی کا پر تو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریك نہیں ہوتے تھے اور نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا تو جانتے تھے لیکن فقط تماشائی بن کر، اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار ان کی نظروں سے اوجھل رہا اور وہ آدابِ مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔"[5]

سبطِ حسن کی اس بات میں کافی وزن ہے۔ تہذیب کے انہی سطحی مفاہیم اختیار کر لینے کے باعث برصغیر پاک و ہند کے مسلم حکمران تہذیبی ترقی میں مغرب سے پیچھے رہ گئے۔ آٹھ سو سال تک بلاشرکتِ غیرے اس خطے پر حکمرانی کرنے والے مسلم سلاطین کو تہذیبی ترقی خوب صورت اور عالی شان عمارات و محل تعمیر کرنے میں ہی نظر آئی جب کہ مغرب میں اس ترقی سے مراد سائنس، فلسفہ، علوم وفنون اور ٹیکنالوجی کی ترقی لی جانے لگی۔ ہمارے

مسلم حکمرانوں نے اپنے محدود زاویۂ نظر کے باعث برصغیر میں تاج محل تعمیر کیے جب کہ مغربی قوم نے یونیورسٹیاں بنائیں، جس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ انگریز قوم تہذیبی ترقی میں ہم سے سبقت لے گئی اور آج وہ پوری دنیا پر حکمرانی کر رہی ہے۔ کل جس دنیا پر تہذیبی ترقی کے باعث مسلمانوں کی حکومت تھی، آج اس پر مسلمانوں سے زیادہ ترقی یافتہ مغربی تہذیب کا سکہ چلتا ہے، جب کہ ہم آج بھی شاید اسی پرانی ڈگر پر چل رہے ہیں۔

مغربی تہذیبی ترقی کے ضمن میں دیکھنا پڑے گا کہ مغرب کے نزدیک تہذیب کا آخر کیا تصور ہے۔ تہذیب کا وہ کون سا انقلابی نظامِ خیال ہے جس پر عمل پیرا ہو کر مغربی اقوام ترقی یافتہ دور میں داخل ہو گئیں۔ انگریزی میں تہذیب سے ملتا جلتا لفظ "کلچر" ہے جس کے لغوی معنی ہل چلانا، تربیت دینا اور قوائے ذہنی کو چمکانا، کسی کھیت میں ہل چلا کر اسے نرم کرنا، کھاد ڈالنا، بے کار بوٹیوں کو اکھاڑنا اور اسے پانی دینا ہیں۔ کلچر کے یہ معنی انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا (جلد پنجم) میں مذکور ہیں۔ اصل عبارت یوں ہے:

"The term culture assumed its meaning in application to the variety of thing that might be cultivated. The term culture and cult have the same derivation and were applied by the Romans to the cultivation of the mind and the cultivation of region and God." [6]

اصطلاح میں کلچر ذہنی جِلا، علم و دانش اور مطالعہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یعنی لفظ "کلچر" انسان کی مادی ترقی اور روحانی ارتقا دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ کلچر میں صرف کھانا، لباس، گھر، مشینری اور وسائلِ مواصلات و نقل و حمل ہی نہیں بلکہ مذہب، قانون، اخلاق، فلسفہ، فنونِ لطیفہ، ادب اور حکومت بھی شامل ہے۔ [7]

برصغیر پاک و ہند میں سر سید احمد خان وہ پہلے دانش ور ہیں جنھوں نے تہذیب کے اس مغربی مفہوم سے برصغیر کے مسلمانوں کو روشناس کرایا۔ انہوں نے اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق" کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: "اس پرچے کے اجرا سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولائزیشن (Civilisation) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے مہذّب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہووے اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذّب قومیں کہلائیں۔ سولائزیشن انگریزی لفظ ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ کیا ہے مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعالِ ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقہ تمدن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوش اُسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور

جسمانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیایہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔"[8]

سر سید احمد خان چوں کہ دو سال لندن میں بھی قیام پذیر رہے اس لیے انہوں نے مغربی تہذیب اور اس کے ثمرات اور ترقی کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ تہذیب کا یہی ترقی یافتہ تصور لے کر وہ واپس ہندوستان آئے اور یہاں اپنے افکار و خیالات کے ابلاغ کے لئے اپنا علمی رسالہ جاری کیا اور اس کا نام بھی تہذیب کے لفظ پر یعنی "تہذیب الاخلاق" رکھا۔ سر سید تہذیب کے اس ترقی یافتہ تصور میں بالکل واضح تھے، کسی قسم کے شک و تردد کا شکار نہ تھے۔ انہوں نے تہذیب، کلچر اور سولائزیشن کے موضوع پر متعدد مضامین بھی لکھے جو زیادہ تر مغربی مفکرین سے ماخوذ تھے۔ سر سید اپنے ایک اور مضمون میں تہذیب کے جدید مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "جب ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر ان کی ضرورتیں اور ان کی حاجتیں، ان کی غذائیں اور ان کی پوشاکیں، ان کی معلومات اور ان کے خیالات، ان کی مسرت کی باتیں اور ان کی نفرت کی چیزیں سب یکساں ہوتی ہیں اور اس لیے برائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں ہوتے ہیں اور برائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہشِ تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ اس قوم یا گروہ کی سولائزیشن ہے۔"[9]

گویا تہذیب اور انسان یا معاشرہ و سماج ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں۔ یعنی انسان کے بغیر تہذیب بے معنی ہے اور تہذیب کے بغیر انسانی معاشرہ نامکمل اور بے مقصد ہے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل اور شعور کی نعمتِ عظمیٰ سے نوازا ہے۔ اسی شعور کی وجہ سے وہ دوسری مخلوقات سے افضل مقام کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ انسان اپنے اسی شعور کو ترقی دے کر اپنے لیے نئی سے نئی تہذیبوں کو پروان چڑھا سکتا ہے اور عملی طور پر اس نے یہ کام انجام دیا ہے۔ ایک وہ دور تھا جب انسان پتھر کی تہذیب میں رہتا تھا۔ اس کا سماجی شعور اس وقت اتنا ہی ترقی یافتہ تھا کہ اپنی ضروریاتِ زندگی اور تمدنی ماحول پر اس کی دسترس اتنی معمولی تھی کہ پتھروں سے آگ نکالتا، پتھروں سے اوزار بناتا اور پتھروں ہی پر کھانا پکاتا تھا۔ لیکن جب اس کا سماجی شعور آہستہ آہستہ ترقی کے راستے پر گامزن ہوا تو پتھر کی جگہ دھاتوں کے آلاتِ پیداوار بنالیے جس کے باعث اس کی تہذیب کا ڈھانچہ بھی تبدیل ہوگیا۔ اس نے جنگلوں میں نباتات کے ذریعے پیٹ کی آگ بجھانے کی بجائے چھوٹی بستیاں قائم کرلیں، مویشی پالنے شروع کردیے، مٹی اور دھات کے برتن بنانا سیکھ لیا اور پھر رفتہ رفتہ سلطنتیں قائم کرنے لگا، اخلاق ومذہب اور تمدن و رہن سہن کے اصول وضع کرلیے، الغرض اپنے لیے طرز زندگی اور فکر و احساس کا ایک نیا

نظام قائم کرلیا جو پتھر کے زمانے کے سماجی نظام خیال سے یکسر مختلف تھا۔ کارل مارکس نے انسانی شعور کے اس ارتقاء کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وہ اپنے عمل سے نیچر کے پہلو بہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے۔ گو بعض دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے مثلاً پرندے گھونسلے بناتے ہیں وغیرہ۔ لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا اپنے بچوں کی فوری ضرورتوں کے لئے یہ چیزیں پیدا کرتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی ضرورتوں تک محدود نہیں رہتا۔ جانور فقط تخلیقِ ذات کرتا ہے، اس کے برعکس انسان کی تخلیقات اس کے جسم سے الگ ہوتی ہیں بلکہ بسا اوقات اس کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام بن جاتے ہیں۔"[10]

اسلامی تہذیب ماضی میں ایک طاقت ور تہذیب کا درجہ رکھتی تھی۔ جب تک اس تہذیب نے یہ قولِ شیخ سعدیؒ "زیستن برائے خوردن" کا اصول نہیں اپنایا تھا، پوری دنیا پر حکمرانی کرتی رہی لیکن جب اپنی تمام تر صلاحیتوں کا استعمال اقتدار، حکومت، دولت اور مادیت کے حصول پر کرنا شروع کیا تو اس میدان میں چوں کہ مغرب کی تہذیب ہم سے بہت پہلے سفر کرچکی تھی، مغربی تہذیب سے شکست کھا گئی اور ایسی شکست کھائی کہ ابھی تک دوبارہ اپنی کمر سیدھی کرنے سے قاصر ہے۔ یہی وہ بنیادی نکتہ ہے کہ جہاں سے مشرقی تہذیب اور مغربی تہذیب کے درمیان فرق واضح ہوتا ہے۔ تہذیبیں چوں کہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں، اس لیے مغربی تہذیبی یلغار سے مشرق کا انسان شاید ہی کسی شعبۂ حیات میں محفوظ رہ سکے۔ اس لیے غالب نے سر سید احمد خان کو ۱۸۴۸ء میں "آئینِ اکبری" مرتّب کرتے وقت کہا تھا کہ میاں ان پرانی باتوں میں اب کیا دھرا ہے، ان سے نکلو اور دیکھو کہ اہلِ فرنگ نے سائنس کی کیسی کیسی ایجادات کی ہیں۔ سر سید اس واقعے کے بیس سال بعد سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد رکھتے نظر آتے ہیں اور یہ قولِ سبطِ حسن آثارِ قدیمہ و آثار الصنادید کے نمائندوں کی طرف سے "کافر"، "نیچری" اور "زندیق" کا خطاب پاتے ہیں۔"[11]

تصوّف اور نظریۂ وحدۃالوجود

تصوّف کو بہت سے ذیلی موضوعات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ جیسے عشقِ حقیقی، وحدۃالوجود، بے ثباتیِ دنیا، مابعد الطبیعات، تصورِ محبوب، حسن و عشق، فنا و بقا، جبر و قدر، تصورِ خیر و شر، تصورِ الٰہ اور خودی و بے خودی وغیرہ۔ نظامِ تصوف کی فکری اور معنوی اساس نظریۂ وحدۃالوجود پر قائم ہے۔ اس نظریے کے بموجب انسان اور خارجی شواہد میں ایک قسم کی وحدت ہے۔ انسان کے افکار و اعمال سے خارجی دنیا میں تغیّر و تلاطم پیدا ہوتا ہے

اور اسی طرح خارجی دنیا بھی انسان کے افکار پر اثر انداز ہوتی ہے۔ گویا موجودات کی اصل ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اعلیٰ شعور بخشا ہے جس کی بنا پر وہ کائنات کی ہر چیز کو تسخیر کر سکتا ہے۔ مابعد الطبیعات کا تقریباً ہر گوشہ اور مسئلہ اسی نظریے سے جڑا ہوا ہے۔ یہ نظریہ انسان اور کائنات کے درمیان مضبوط تعلق سے عبارت ہے۔ وحدۃ الوجود اپنے اندر فکر اور عمل کا گراں بہا سرمایہ رکھتا ہے جو معاشرے کو درست سمت میں گامزن رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ یہ انسان اور معاشرے کے تہذیبی ارتقاء اور ترقی کا ضامن ہے۔ کیوں کہ :

"وحدۃالوجود ایک ایسے شعورِ اعلیٰ کا تصور پیش کرتا ہے، جس کے دو مظاہر انسان اور خارجی دنیا ہیں۔ انسان کی اخلاقی زندگی اس ہی شعورِ اعلیٰ سے ماخوذ ہے۔ فرض کر لیجیے کہ یہ شعور موجود نہ ہوتا تو دنیا ایک ہیولا کی شکل میں ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تمام بے ترتیبیوں کے باوجود دنیا منظّم اور آراستہ شکل میں موجود ہے اور انسان اس کی اصلاح پر قادر بھی ہے۔ یہ سب اسی شعورِ اعلیٰ کی وجہ سے ہے، جو انسان کی قدرت کو طاقت بخش کر اسے اس لائق بناتا ہے کہ وہ ہر چیز کو متغیر کر سکے اور اسے ترتیب دے سکے۔"[12]

یہ نظریہ انسان کو اعلیٰ اخلاقی اور انقلابی رویوں کا امین بناتا ہے۔ انسان کی سوچ و فکر کو وسعت بخشتا ہے اور خالص توحید کے اسرار و رموز سے آشنا کرتا ہے۔ وحدۃالوجود اس دنیا میں بھی ہمارے تمام تر فکری اور مادی مسائل کا حل پیش کرتا ہے اور آخرت کے لئے بھی عظیم کامیابی کی ضمانت دیتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اس نظریے کے خدوخال کی معاشرے میں صحیح معنوں میں تفہیم و تعبیر عام ہو جائے تاکہ اس کے پر پیچ راستوں اور بھول بھلیوں میں انسان کہیں اپنی اصل منزل سے بھٹک نہ جائے جیسا کہ ماضی میں ایسا ہو چکا ہے کہ صوفیاء کے کچھ گروہ ملامتی اور نظریۂ توحید سے برگشتہ ہو گئے۔ نظریۂ وحدۃالوجود کا معاشرے کے ساتھ گہرا تعلق ہے اور آج کے فکری انتشار کے دور میں یہ نظریہ اور بھی اہمیت اختیار کر چکا ہے۔ اگرچہ اربابِ حل وعقد نے اسے عوام الناس سے دور رکھ کر انسانی و معاشرتی زندگی اور اس کے مسائل کی حدود وقیود سے باہر رکھا ہوا ہے جس کا حتمی نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ آج کا انسان مغرب کی طرح ایک مادی اور مشینی انسان بنتا چلا جا رہا ہے جس کا واحد مقصد آرام وآسائش اور مادی سہولیات کی حصول یابی رہ گیا ہے لیکن ماضی میں جب اور جس دور میں اس نظریے کی طرف انسانیت متوجہ ہوئی تو اپنے اندر اعلیٰ اخلاقی ووجدانی کیفیات سے لذت یاب ہوئی، کیوں کہ بہ قولِ جیلانی کامران :

"تصوف کے نظریۂ وحدۃالوجود نے انسانی معاشرے کو رواداری اور اخوت سکھائی اور انسانوں کے مابین دوئی اور غیریت کی دیواروں کو گرا دیا اور اس طرح اسلام کے عالم گیر پیغام کو انسانوں کے دور افتادہ اور پس ماندہ طبقوں تک پہنچا کر انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب تر لانے کی تحریک کی"۔[13]

گویا نظریۂ وحدۃالوجود ایک ایسا نظامِ خیال ہے جس میں انسان کائنات میں موجود ہر چیز میں حقیقت اولیٰ کو تلاش کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا طرزِ احساس ہے جس سے ایک صوفی کو مختلف اشیا میں ایک باطنی ربط محسوس ہوتا ہے اور یہ باطنی ربط اور حقیقت اولیٰ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اگرچہ بہ ظاہر کائنات کے تمام موجودات میں ظاہری اختلافات بھی ہیں لیکن چوں کہ ان تمام موجودات کی خالق ایک ہی ہستی ہے اور ان تمام اشیاء میں اسی کا ہی پر تو نظر آتا ہے اس لیے صوفیاء کرام کو اسی طرزِ احساس کے باعث نہ صرف انسانوں سے، بلکہ دنیا کی ہر چیز سے اُنس و محبت ہوتی ہے۔ صوفیاء ان تمام اشیا کو عین حق سمجھ کر ان سے ہمیشہ پیار و محبت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کا مسلک نفرت و انتشار نہیں بلکہ محبت، اتحاد و اتفاق اور باہمی الفت و پیار کا راستہ ہے۔ اس بنا پر یہ نظریہ اپنے اندر موجزن انقلاب آفرین جذبوں اور تہذیبی نظام کی تعمیر و تشکیل سے عبارت ہے۔ بہ قولِ ڈاکٹر سجاد باقر رضوی: "عقلیت و خرد مندی نے کائنات کو تجزیاتی سلسلے کی مدد سے مختلف النوع اشیا میں تقسیم کر دیا ہے۔ صوفی اپنے ترکیبی فلسفے کی مدد سے (ان) مختلف النوع اشیا میں باطنی ربط تلاش کرتا ہے۔ وہ اشیا کے ظاہری اختلاف کے باوجود ان کی روح میں حقیقتِ اولیٰ کو منعکس دیکھتا ہے۔ اس طرح چوں کہ ہمارے گرد و پیش کی واقعاتی دنیا صرف ایک ہی حقیقت کی مظہر ہے، اس لیے اس میں اشیا کے ظاہری اختلاف کے باوجود ایک باطنی ربط موجود ہے، اس باطنی ربط کے احساس کی وجہ سے صوفی خود کو دوسرے انسانوں سے نہ صرف انسانوں سے، بلکہ کائنات کی دیگر اشیا سے ہم کنار پاتا ہے۔"[14]

تصوّف اور دینی ادب

ادب کے حوالے سے یہ بحث ایک طویل عرصے سے چلی آرہی ہے کہ شعر و ادب کو اسلامی اور غیر اسلامی جیسے خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس پر مختلف نقادوں نے خامہ فرسائی کی ہے۔ اس بحث سے قطع نظر، یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ اردو شعر و ادب پر دین و مذہب کے گہرے اثرات رہے ہیں اور آئندہ بھی رہیں گے۔ کیوں کہ اردو زبان ہندو مسلم تہذیب کے زیر اثر پروان چڑھی ہے اور شعر و ادب پر اس تہذیب کے انمٹ نقوش موجود ہیں۔ اردو زبان و ادب کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیاء کی کاوشوں کو کسی طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ انہوں نے اردو زبان کو ترقی و ترویج دینے کی کوئی شعوری کوشش نہیں کی، بلکہ ان کا اصل مقصد عوام کی

زبان میں دعوت و تبلیغِ دین ہی تھا، تاہم تاریخِ اردو زبان سے یہ امر مسلّم ہے کہ صوفیاء کے ملفوظات، رسائل، اشعار، حمد و نعت اور مثنویات اردو زبان و ادب کی ابتدائی ترویج و ترقی کا باعث ضرور بنے۔

صوفیاء کی اس تحریک کے اثرات اتنے گہرے اور دوررس تھے کہ ہر دور کی زبان و ادب میں غیر صوفی شعرا اور نثر نگاروں نے بھی شعوری اور بعض اوقات لاشعوری طور پر دینی ادب کو فروغ دیا۔ اس دینی ادب کی فکری اساس میں توحید، رسالت، آخرت اور تصوّف کی تعلیمات حددرجہ اہمیت کی حامل ہیں۔ اردو زبان و ادب میں ان مذہبی تصورات کی ترویج کے پیچھے مسلمانوں کی ہزار سالہ تہذیبی روایت کار فرما ہے۔ اس تہذیبی روایت کا تاریخی پس منظر کچھ یوں ہے کہ محمد بن قاسم نے ۷۱۲ء میں سندھ کو فتح کرکے اسلام کا پرچم اس خطے میں پہلی مرتبہ بلند کیا۔ اس کے ساتھ ہی صوفیاء کرام کی آمد کا سلسلہ بھی شروع ہوگیا جو اس برِّ صغیر کے طول و عرض میں خدمتِ دین جیسے مقدس فریضے کی انجام دہی کے لئے پھیل گئے اس لیے آج ہمیں پورے برِّ صغیر میں ان صوفیاء کے مزارات اور خانقاہوں کا ایک نیٹ ورک دکھائی دیتا ہے۔ محمد بن قاسم کے بعد شمال مغرب کی طرف سے غزنوی، تغلق اور غوری سلاطین نے برِّ صغیر کے اس وسیع خطۂ ارض پر اپنی فتوحات کے پرچم گاڑھے جنہوں نے مسلم سلطنت کا دائرہ دکن تک پھیلا دیا۔ یہ سلاطین اپنے ساتھ عربی اور فارسی زبان و ادب لے کر آئے جس نے یہاں کی مقامی زبانوں پر اپنے اثرات مرتب کرنے شروع کردیے۔ چوں کہ یہ دونوں زبانیں ایک فاتح قوم کی زبانیں تھیں اس لیے یہاں کی مقامی زبانوں پر حقِ حکمرانی انہی دونوں زبانوں کو فطری طور پر تفویض ہوا۔ عربی اور فارسی زبانیں اسلامی افکار و نظریات بھی اپنے ساتھ لائیں۔

برعظیم پر جب مغل حکمرانوں کا تسلط ہوا تو وہ بھی فارسی زبان کا ادبی سرمایہ اپنے ساتھ لائے۔ شہنشاہ اکبر کے گمراہ کن "دین الٰہی" کے سامنے مذہبی قوتیں ڈٹ گئیں۔اس ضمن میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی اور ان کے ہم عصر علما نے اسلامی تہذیب کو زندہ رکھنے کی خاطر علمِ جہاد بلند کیا اور یوں اس خطے میں ہندومت کی احیائی تحریکوں کے اثرات کو نہ صرف محدود کیا بلکہ زائل کرنے کی حتی المقدور کوشش کی۔ مجدد الف ثانی اور ان کے معاصرین کی اس تحریک کا یہ اثر ہوا کہ اکبر کے بعد آنے والے مغل حکمرانوں کا رویہ اسلام اور احکام شرعیہ کی طرف عقیدت مندانہ ہوگیا جو بالآخر اورنگ زیب اور دارا شکوہ کے تصادم کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہ تصادم دراصل اکبری اور مجددی رجحانات کی باہمی آویزش تھی جس میں مجددی نظام فکر کو فتح حاصل ہوئی۔

اورنگ زیب (م: ۱۷۰۷ء) ایک راسخ العقیدہ سلطان تھا۔ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ شیخ مجدد الف ثانی کا ایک خلیفہ خواجہ محمد معصوم تھا اور اورنگ زیب اس خلیفہ کی بیعت میں تھا۔[15] اورنگ زیب کے بعد ہندوستان کا سیاسی نقشہ تبدیل ہوا اور اگلی نصف صدی تک عظیم مغلیہ سلطنت مکمل طور پر زوال پذیر ہو گئی۔ فارسی چوں کہ مغلیہ دور کی سرکاری زبان تھی، زوالِ سلطنت کے ساتھ یہ زبان بھی اپنے اثر و رسوخ میں سمٹتی چلی گئی اور اس کی جگہ اردو سنبھالنے لگی۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں اردو زبان و ادب کو شیخ مجدد ہی کے سلسلے کے بزرگ شاہ سعد اللہ گلشن اور مرزا مظہر جانِ جاناں وغیرہ نصیب ہوئے جنہوں نے اس نئی ترقی پذیر زبان کو فارسی آہنگ سے آشنا کر کے ایک بار پھر کمزور پڑتی اسلامی ادبی تہذیب کو توانا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

بیشتر محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ اردو کو فارسی روایت کا پیوند لگانے والا واقعہ ولی دکنی کی شاہ سعد اللہ گلشن سے ملاقات کے دوران میں پیش آیا۔ ولی، سعد اللہ گلشن سے بیعت تھے اور انہی کے مشورے ہی پر اس نے اپنا اردو دیوان فارسی کی طرز پر مرتب کیا تھا۔ یہ تاریخی واقعہ ادبی طور پر اردو شعر و ادب کے لئے ایک انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوا جس نے بعد میں اردو کے شعری ادب پر دور رس اثرات مرتب کیے اور یوں زبانِ اردو کو ثروت مند بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ ولی دکنی نے اپنے پیر و مرشد کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے ہندی سے ہٹ کر فارسی کے مروجہ مضامین اپنی غزل میں داخل کیے اور یوں ادب اردو اپنے اصل ماخذ یعنی اسلامی تہذیب سے ہم آہنگ ہو گیا۔

اس ضمن میں نجم الاسلام لکھتے ہیں: "زبانِ دکنی میں بھاشا کے طرز پر شاعری کا رواج تھا اور ہندیت کا غلبہ تھا لیکن شاہ گلشن نے شیخ مجدد کے سلسلے کے بزرگ ہونے کی حیثیت سے ہندو مذہب کے عناصر کے خلاف شدت سے آواز اٹھائی۔۔۔۔۔ میں سے کچھ نہ کچھ حصہ پایا تھا کہ یہ چیز شیخ مجدد، ان کے خلفا اور پورے سلسلے کی خصوصیت تھی۔"[16] اس تاریخی ادبی واقعے (۱۷۲۱ء) کے باعث بہ قولِ ڈاکٹر جمیل جالبی ایک طرف اورنگ زیب نے شمال سے اٹھ کر سیاسی و عسکری اعتبار سے جنوب (دکن) پر تسلط حاصل کر لیا تو دوسری طرف ولی دکنی نے جنوب سے اٹھ کر ادبی اعتبار سے شمال (دلی) کو فتح کر لیا۔[17] اس سے قبل شمالی ہند کے شعرا، اردو کو ادبی اعتبار سے ریختہ یعنی گری ہوئی چیز سمجھتے تھے اور اس میں شعر گوئی کو عیب خیال کرتے تھے، جب کہ فارسی زبان اعلیٰ تہذیب و تمدن کا معیار سمجھی جاتی تھی۔ بہ قولِ ڈاکٹر تبسم کاشمیری: "وہ اس زبان میں قصباتی اور دیہاتی اثرات دیکھتے تھے کہ ان کی فارسی زبان شہری تہذیب و تمدن کے اعلیٰ معیارات کی حامل تھی۔"[18]

ولی کے دیوان کے بعد اردو زبان کی طرف شاعروں نے توجہ تو کر لی لیکن ایہام گوئی کی وجہ سے ایک اور مشکل یہ آن پڑی کہ صنف ایہام کے استعمال اور فارسی زبان سے مقابلہ کی خاطر ایہام گو شعرا نے تلاشِ لفظِ تازہ کا سلسلہ شروع کر دیا اور اسی مقصد کے لئے برج بھاشا، ہریانوی، ہندی اور سنسکرت زبانوں کے اثرات کو بے دریغ قبول کرنا شروع کر دیا۔ یہ زبانیں بلاشبہ فارسی روایت کے خلاف ایک بڑی رکاوٹ بن گئیں۔ اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے شیخ مجدد کے سلسلے کے ایک اور بزرگ مرزا مظہر جانِ جاناں میدان میں اترے اور انہوں نے شعوری طور پر مقامی زبانوں کی اس یلغار کے خلاف بند باندھا۔ مرزا مظہر نے اس کام کو ایک سیاسی اور مذہبی فریضہ سمجھا۔ انہوں نے اپنے شاگردوں کو تازہ گوئی کی جانب راغب کیا اور فارسی و عربی الفاظ و تراکیب کو اردو شاعری میں نہ صرف جائز قرار دیا، بلکہ اس کی بھرپور ترغیب بھی دی اور یوں اردو زبان و ادب کو اسلامی تہذیبی روایت سے جوڑ دیا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر انور سدید رقم طراز ہیں: "مغلوں کا زوال عجمی تحریک کا زوال تھا اور مرزا مظہر جانِ جاناں اس زوال پر مسلسل نوحہ کُناں نظر آتے ہیں۔"[19]

مسلمان شعرا نے مرزا مظہر جانِ جاناں کی اس تحریک میں بھرپور کردار ادا کیا۔ مرزا مظہر اس دور کی ایک اہم سیاسی، مذہبی اور ادبی شخصیت تھی، جن کا اثر و رسوخ وسیع تھا۔ اس کے علاوہ ان کی ذات روحانی رشد و ہدایت کا بھی مرکز تھی۔ ان کی اس تازہ گوئی کی تحریک کے باعث اردو زبان و ادب فارسی زبان کے اسالیب کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب سے بھی منسلک ہو گئی۔ مرزا مظہر کی اس تحریک تازہ گوئی کے متعلق ڈاکٹر انور سدید مزید لکھتے ہیں: "داخلی طور پر ہندوی زبان اور تہذیب کے خلاف اسلامی ایرانی تہذیب کی پیش قدمی تھی جسے مسلمان شعرا نے کامیاب بنانے میں گہری دلچسپی لی۔"[20]

مرزا مظہر کی کوششوں کے باعث اردو شاعری میں ایہام گوئی متروک قرار پائی، جس کے باعث اردو زبان و ادب اسلامی تہذیب کے رنگ و آہنگ اور موضوعات سے ہم کنار ہو کر ادبی اعتبار سے مالامال ہو گئی۔ اسی تحریک کو بعد میں میر و مرزا، دردؔ اور پھر ان کے شاگردوں نے عروج پر پہنچا دیا۔ اس لیے اس دور کو اردو زبان وادب کا عہدِ زرّیں تصور کیا جاتا ہے۔ دینی حوالے سے شاہ سعد اللہ گلشن کا فیض اردو شاعری میں ولی کے ذریعے تو پہنچا ہی ہے، اس کے علاوہ روحانی اعتبار سے خواجہ میر دردؔ کے والد خواجہ محمد ناصر عندلیب جو سعد اللہ گلشن کے مرید خاص تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے (خواجہ میر دردؔ) کو عشق و وارداتِ عشق کی طرف مائل کیا۔ یوں دردؔ اور ازاں بعد شاگردانِ دردؔ نے اردو شاعری میں اسلامی روایت کے فروغ کو جاری رکھا۔ بہ قولِ تبسم کاشمیری: "خواجہ میر دردؔ کا آستانہ اٹھارہویں

صدی کی دلی میں تہذیبی، روحانی اور ادبی لحاظ سے مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ ایک ایسے دورِ ابتلا میں جب دلی کے شعرا گردشِ روزگار سے عاجز آ کر شہر سے ہجرت کر رہے تھے اور محفلیں اجڑ رہی تھیں، خواجہ میر درد کی خانقاہ صاحبانِ ذوق کے لئے ایک ادبی اور روحانی پناہ گاہ بنی ہوئی تھی۔"[21]

مرزا مظہر جانِ جاناں کے ہم فکر بزرگانِ دین میں ایک اور صوفی بزرگ مولانا فخر الدین دہلوی بھی تھے۔ بیشتر مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشرتی معاملات پر دونوں بزرگواران کا نقطہ نظر اور طرزِ احساس ایک جیسا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں شخصیات سے وابستہ اردو شعرا کے ہاں تصوّف، فنا، بے ثباتیِ دنیا اور اسلامی فکر و نظر کے موضوعات بہ کثرت دکھائی دیتے ہیں۔ اردو شاعری کی اسلامی روایت کو توانا کرنے میں جس طرح شیخ مجدد اور اس کے سلسلے کے بزرگوں نے اپنا کردار ادا کیا اسی طرح سلسلۂ چشت کے بزرگ فخر الدین دہلوی نے بھی اٹھارہویں صدی عیسوی میں خواجہ میر دردؔ کی طرح دلی کے مدرسہ میں بیٹھ کر نہ صرف عوام بلکہ عوامی شعرا کو بھی دینِ اسلام کی تبلیغ وترویج میں اہم کردار ادا کیا۔ شاہ سعد اللہ گلشن، مرزا مظہر جانِ جاناں اور مولانا فخر الدین دہلوی خود چوں کہ شاعر تھے اس لیے اردو شعرا کی کفالت وتربیت کا فریضہ بھی بہ خوبی انجام دیا۔ یہ شخصیات اس کام کو ایک مذہبی فریضے کے طور پر انجام دیتی تھیں۔

چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ مکتبِ صوفیاء سے منسلک شعرا کی اردو شاعری میں مذہبی موضوعات نہایت عقیدت و خلوص کے ساتھ پیش ہوئے ہیں۔ ان شعرا نے حمد، نعت، منقبت، مرثیہ، عشق و محبت، سوز و سلام اور مدحتِ محمد وآلِ محمد علیہم السلام میں گراں قدر فن پارے تخلیق کیے ہیں۔ اٹھارہویں صدی عیسوی اور اس سے پہلے کی اردو شاعری کا سب سے بڑا موضوع مذہب رہاہے، بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ اردو شاعری کی ابتدا ہی مذہبی تبلیغ و ترویج سے ہوئی ہے تو بے جانہ ہوگا۔ اس کی پہلی اور بنیادی وجہ تو یہ ہے کہ برعظیم جہاں ہندو، بدھ مت اور دوسری غیر مسلم قومیں اکثریت میں تھیں جن سے مسلمانوں کا دینی حوالے سے سامنا رہا ہے اور آج بھی ہے، للذا مسلم شعرا نے اپنی شاعری میں مذہب کو زیادہ اہمیت دی ہے جس کا ثبوت گجرات اور دکن کی ادبی روایت میں مذہب اور تصوف کی طرف رجحان ہے۔ دبستانِ دکن کی بیشتر مثنویات کا موضوع مذہب اور تصوف ہی ہے۔

برعظیم میں چوں کہ صوفیاء کرام کا کام مسلمانوں اور نو مسلموں کو مذہب کے بنیادی نکات سے آشنا کروانا تھا، اس لیے انہوں نے اپنی شاعری میں اس موضوع پر خصوصی توجہ دی۔ مذہبی شاعری کا دوسرا سبب اس دور کے سیاسی حالات ہیں۔ قطب شاہی اور عادل شاہی دبستان کے سرپرست چوں کہ خود مذہبی حوالے سے جذباتی احساسات

رکھتے تھے اور اپنی حکومتوں کو انبیاءِ کرامؑ و آئمہِ اہلِ بیتؑ کی عطا سمجھتے تھے، اس لیے انہوں نے میلاد نامے، واقعۂ معراج، واقعۂ کربلا، وفات نامے، قصص الانبیاء اور مشہور مذہبی شخصیات کے قصوں اور کہانیوں کو اردو شاعری کا بنیادی موضوع بنانے کا رواج عام کیا۔ ان قصوں میں ہر قسم کا رطب و یابس یعنی سچ اور مبالغہ سب شامل ہے۔ اردو شاعری میں مذہبی موضوعات کی تیسری وجہ سماجی انتشار ہے۔ مغلیہ سلطنت اور دکن کی ریاستوں کے مابین کشت و خون اور جنگ و جدل، اس کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں خود مغل سلطنت کی شکست وریخت اور نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں کی وجہ سے پایۂ تخت دلی کی تباہی و بربادی کو عوام نے اپنی آنکھوں سے دیکھا جس کے باعث ان کا اعتماد دنیا سے ختم ہوا اور دین ومذہب پر بڑھ گیا۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دور کے ہر شاعر نے اپنے دیوان کا آغاز حمد اس کے بعد نعت پھر منقبت اور سوز وسلام وغیرہ سے کیا ہے۔

بھگتی تحریک کا سب سے بڑا شاعر کبیر (م: ۱۵۱۸ء) مذہب و ملت اور ذات پات کی تفریق کا قائل نہیں تھا، بلکہ اس کی بجائے توحید پرستی اس کا شیوہ تھی۔ کبیر کی شاعری میں عشقِ الٰہی، جلوۂ توحید، عشق کے ذریعے خدا تک رسائی، انسان کا دل خدا کا گھر، اور بے ثباتیِ دہر جیسے موضوعات بکثرت موجود ہیں۔ ان کی شاعری چوں کہ خلوص، محبت اور عشق جیسی خصوصیات کی حامل ہے اس لیے بہ قولِ ڈاکٹر جمیل جالبی آج بھی اس کا کلام دلوں کو گرما دیتا ہے۔[22] کبیر کی شاعر کا بنیادی موضوع توحید اور عشقِ الٰہی ہے۔ ذیل میں ان کے چند دوہے نقل کرتے ہیں:

دوئی جگدیش کہاں تے آئے کہو کون بھرمایا — اللہ رام کریم کیشو ہری حضرت نام دھرایا
وہی مہادیو وہی محمد برہما آدم کہیے — کوئی ہندو کوئی ترک کہاوے ایک جمی پر رہیے
سوئی میرا ایک تو اور نہیں دوجا کوئے — جو صاحب دوجا کہے دوجا کل کا ہوئے[23]

گرونانک (م: ۱۵۲۸ء) بھی بنیادی طور پر کبیر ہی کے مسلک کے بزرگ تھے جس کا بیشتر کلام تو پنجابی میں ہے لیکن اس پنجابی کلام میں بھی اردو کے الفاظ بہ کثرت پائے جاتے ہیں گرونانک کے کلام میں خدا شناسی، عقیدۂ توحید اور بت پرستی کی مخالفت جیسے اسلامی افکار کی گہری چھاپ ہے۔ ان کا نمونۂ کلام ملاحظہ ہو:

مہر مسیت (مسجد) سدک مُسلا (صدق مصلیٰ) ہک ہلال (حق حلال) کران (قرآن)
سرم (شرم) سنت سیل روجہ (روزہ) ہو ہو مسلمان — کرنی کابا (کعبہ) سچ کلما (کلمہ) کرم نواج (نماز)[24]

صوفیاء کرام کے ملفوظات اور شاعری کا مرکزی نکتہ حمد وستائشِ پروردگار اور توحید شناسی تھا۔ انہوں نے اپنی شاعری اور دوہوں میں اس موضوع کو اپنے روحانی و قلبی مکاشفے کے ساتھ پیش کیا ہے۔ بابا فرید گنج شکرؒ (م: ۱۲۶۵ء) کے نام سے قدیم بیاضوں میں ان کے ریختوں کے کچھ نمونے ملتے ہیں جن میں وہ معرفتِ الٰہی کا درس دیتے ہیں۔ شیخ باجن نے "خزائن رحمت اللہ" میں ان کا یہ کلام نقل کیا ہے:

راول دیول ہمے نہ جایئے   پھاٹا پہنہ روکھا کھایئے
ہم درویشنہ اہے ریت   پانی لوریں اور مسیت
جس کا سائیں جاگتا ہو   کیوے سوے واس[25]

اردو کا دکنی اور گجراتی ادب چوں کہ زیادہ تر متصوّفانہ خیالات و موضوعات سے عبارت ہے، اس لیے اس دور کے قریباً ہر شاعر کے ہاں اسلامی موضوعات کی فروانی دیکھنے کو ہے، سولہویں اور سترہویں صدی عیسوں میں جب اردو زبان کافی حدتک ادبی زبان کا روپ دھار چکی تھی تو ان صوفیانہ تصورات کو بخوبی ادا کرنے پر قادر ہو چکی تھی۔ لیکن اردو شاعری کی یہ پہلی روایت چوں کہ خالص ہندوی اصناف و اوزان پر قائم تھی اس لیے اس میں ہندی دوہرے، بھجن اور گیت کی کثرت ہے۔ خواجہ مسعود سعد سلیمان، امیر خسرو، بابا فرید، بوعلی قلندر پانی پتی، شیخ عبدالقدوس گنگوہی، میراں جی شمس العشاق، گرو نانک اور برہان الدین جانم وغیرہ سب اسی روایتِ اول کے پیرو ہیں۔ان سب شخصیات کی تعلیمات اور شاعری کا مرکزی نکتہ توحید شناسی اور معرفت وعشقِ الٰہی ہی ہے۔ ذیل میں اردو شعری ادب کے چند اہم دینی موضوعات کو زیرِ بحث لایا جا رہاہے۔

ا۔ عشق و محبت

عشق و محبت ایک ایسا جذبہ ہے جو انسان کے خمیر میں شامل ہے۔ لفظ "انسان" خود اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ انسان اُنس سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے محبت۔ عشق و محبت چوں کہ ایک فطری عمل ہے لہٰذا اس پر کسی ایک قوم و ملت یا مذہب کی اجارہ داری نہیں۔ پوری دنیا میں نسلِ انسانی تو اس جذبے سے معمور ہے ہی، دوسری مخلوقات جیسے پرند،چرند اور حیوانات میں بھی یہ جذبہ پوری شدت کے ساتھ موج زن ہے۔ صوفیاء نے جو پیغام الٰہی دنیا میں پھیلایا ہے اور عوام سے لے کر بادشاہ تک سب کے دلوں کو مسخر کیاہے اس تسخیر میں ان کا موثر ترین ہتھیار ہی محبت رہاہے۔ دنیا کے ہر مذہب وملت میں محبت، پیار، شفقت اور روحانیت جیسے پاکیزہ احساسات اعلیٰ سماجی اقدار کے طور پر رواج پذیر رہے ہیں اور آج بھی ان کی اہمیت کسی طور سے کم نہیں

ہوئی۔ دو عالمی جنگوں کی تباہی کے بعد آج کا انسان بھی بالآخر مجبور ہو گیا کہ شدت پسندی، مہم جوئی اور نفرتوں سے بچا جائے اور پوری دنیا میں امن و محبت کا پیغام عام کیا جائے۔ ہیروشیما اور ناگاساکی کی تباہی سے آج ہر دور کا انسان شرمندہ ہے۔اس طرح کی تباہی و بربادی سے بچنے کے لئے دنیائے انسانیت کو "اقوام متحدہ" جیسا ادارہ بنانا پڑا جس کے پیچھے یہی جذبہ کار فرما دکھائی دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو کئی ایک جذبات، غرائض اور احساسات فطری طور پر ودیعت کئے ہیں جن میں سے ایک حسِ زیبائی ہے۔ یہ حس انسان کو فطری طور پر مجبور کرتی ہے کہ وہ خود بھی خوبصورت اور بن سنور کر رہے اور دوسری چیزوں میں بھی یہی حسن تلاش کرے، ادب، فنونِ لطیفہ، مصوری، نقاشی، خطاطی اور اسی طرح کے دوسرے فنون کی طرف انسان کا فطری میلان اسی وجہ سے رہا ہے اور آئندہ بھی رہے گا کیوں کہ یہ فنون اس کی فطرت اور جبلت میں کار فرما ہیں۔ عشق دراصل اسی حسن کی مدح و ستائش کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی چیزیں چوں کہ بہت حسین اور مکمل و اکمل ہیں اس لیے ایک صوفی، ایک عاشق، ایک شاعر اور ایک فن کار اس پر مرمٹتا ہے اور اس سے عشق و محبت کا اظہار بھی اپنے پورے قلب و نظر کے ساتھ کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہی اظہار عشق کبھی صدقِ خلیلؑ کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو کبھی صبرِ حسینؑ کی شکل میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور بہ قولِ علامہ محمد اقبالؒ کبھی حیدّری فقر، کبھی صدیقؓ و فاروقِ اعظمؓ اور کبھی ذوالنورینؓ کے قرینے میں ڈھلتا ہے تو کبھی "اناالحق" کے سایے میں پروان چڑھتا ہے۔

ادبی اعتبار سے اس عشق کے اظہاریے لیلیٰ و مجنوں، یوسف و زلیخا، شیریں وفرہاد، ہیرو رانجھا وغیرہ کے قصہ ہائے بے نظیر میں دکھائی دیتے ہیں۔ہل علم نے عشق کو مختلف خانوں اور اقسام میں بانٹ دیا ہے، حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ بحیثیتِ جذبہ و واردات، عشق، بس عشق ہے کیا مجازی اور کیا حقیقی۔ شاعری دراصل عشق کا ایک حسین قرینہ ہے اور یہ اظہار ہر ملک و ملت اور قوم و مذہب کے ہاں موجود ہے جو کہ اس کے فطری پن کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ البتہ ہر قوم و ملت کے ہاں یہ جذبۂ عشق اپنی مخصوص روایات کے زیر اثر پروان چڑھا ہے۔ اس لیے اس کے اظہار کے طریقے اور سلیقے بھی دوسری قوم وملت سے الگ اور مختلف ضرور ہیں۔ یعنی کوئی قوم شاعری سے بے نیاز ہر گز نہیں ہے۔ عرب کی سر زمین میں قبل از اسلام، ہر سال ایک بہت بڑا میلہ لگتا تھا جس میں شعرا حضرات بھی اپنے فن کی داد دیتے تھے اور خوب صورت شاعری کے انتخاب کے لئے باضابطہ ایک جیوری بیٹھتی جو بہترین اشعار کا فیصلہ کرتی تھی اور پھر ان اشعار کو خانۂ کعبہ میں لٹکا دیا جاتا جنہیں سبعۂ معلقہ کہا جاتا تھا۔ جب اس خطے میں اسلام اور

قرآن کا ظہور ہوا تو قرآن نے ان تمام شعرا کو چیلنج دے دیا کہ کسی ایک آیت کا جواب لے کر آؤ۔ تمام شعرائے جاہلین سر جوڑ کر بیٹھے لیکن قرآن کے مقابلے میں ایک آیت بھی تخلیق نہ کر سکے۔

ہماری اردو شاعری بھی اپنے اندر اپنے اسلاف کی روایات کا ایک تسلسل سمیٹے ہوئے ہے۔[26] ہر دور اور ہر زمانے کے شاعر کو تہذیبی، ثقافتی، تمدنی، علمی اور ادبی روایات کا ایک عظیم ورثہ ملتا ہے۔ یعنی جسمانی اعتبار سے جس طرح ایک انسان کی رگوں میں اپنے آباؤاجداد کا خون گردش کرتا ہے، اسی طرح ادبی حوالے سے یہی طاقت ور روایت ہی ایک فن کار کے فن میں خون کی طرح رواں دواں رہتی ہے اور اگر کسی ادب میں یہ روایت ترقی یافتہ نہ ہو تو بیرونی اثرات کو تیزی کے ساتھ جذب و قبول کرتی ہے،[27] بالکل اسی طرح جیسے اردو شاعری نے عربی، فارسی، ترکی حتیٰ کہ انگریزی ادب سے اخذ واستفادہ کیا ہے اور اس میں کوئی تحقیر کا پہلو نہیں نکلتا، کیوں کہ جس طرح ہمارے ادب نے بیرونی اثرات قبول کیے ہیں اسی طرح ہر قوم ومذہب کا ادب یہ فطری عمل قبول کرتا ہے۔ دنیا کی تمام زبانوں کے ایک دوسرے پر اثرات واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں۔

اردو کی عشقیہ شاعری کی روایت میں عشق کا یہ جذبہ مختلف ماخذات کے ساتھ ظہور پذیر ہوا ہے۔ اس روایت نے دینِ اسلام، تصوف، ہندی اساطیر اور برصغیر پاک وہند کی علاقائی تہذیب وثقافت سے ادبی سرمایہ حاصل کیا ہے اور یہ عناصر چوں کہ برصغیر کے ماحول میں ایک طاقت ور تہذیبی عنصر کے طور پر موجود ہیں اس لیے اردو زبان وادب میں ان سے متعلقہ تشبیہات، استعارات، تلمیحات اور دیگر تلازمے بکثرت نمو پا کر اردو زبانِ اردو کو ثروت مند کرتے ہوئے تہذیبی روایت کا حصہ بن گئے ہیں۔ اردو کے تمام صوفی شعرا نے اس روایت کو مضبوط و معتبر بنایا ہے۔ اس کے علاوہ غیر صوفی شعرا نے بھی اسی روایت سے اخذ و استفادہ کیا ہے۔ برہان الدین جانم، امیر خسرو، امین الدین اعلیٰ، افضل جھنجھانوی، ملاوجہی، نصرتی، قلی قطب شاہ، شوقی وغیرہ جیسے ابتدائی شعرا نے اپنی شاعری میں حسن و عشق کے دل کش نمونے پیش کیے ہیں۔ ذیل میں ان کی شاعری کے چند ایک نمونے ملاحظہ کیجئے:

لو شیام تو میرا سلونا رے　　　نہ چلے تجھ پر منتر ٹونا رے

جو کوئی چاہے سو فانی ہونا رے　　　برہان الدین جانم[28]

نادم علی کوں تیرا ہے آس　میں ہوں پیارے تیری داس

ہر دم مل رہوں شہ کے داس　　　امین الدین اعلیٰ[29]

زحال مسکین مکن تغافل درائے نیناں بنائے بتیاں

کہ تاب ہجراں نہ دارم اے جاں نہ لئی ہو کاہے لگائے چھتیاں

امیر خسرو[30]

ارے جب کوک کوئل نے سنائی تمام تن بدن میں آگ لائی

اندھیری رات جگنو جگمگاتا اری جلتی کے لوپر پھوس لاتا

افضل جھنجھانوی[31]

کلاسیکی اردو شاعری کی ہر صنف چاہے نظم، غزل، بارہ ماسہ ہو یا مثنوی، عشقیہ قصوں اور کہانیوں سے بھری ہوئی ہے۔ ہندی شعرا بعض اوقات تصوف و معرفت کی باتیں عورت کی زبانی بیان کرتے ہیں جس میں زیور، مہندی، سوت اور چرخا وغیرہ جیسی علامات و استعارات کا استعمال کرکے حسن و عشق کے اسرار و رموز کی بند گرہیں کھولتے نظر آتے ہیں۔

۲۔ دنیا کی بے ثباتی

اٹھارہویں صدی عیسوی بر صغیر پاک و ہند میں سیاسی زوال اور سماجی بحران سے عبارت ہے۔ اس دور میں مجلسی و معاشرتی حالات ناگفتہ بہ تھے۔ ہر طرف قتل و غارت، جنگ و جدل، کشت و خون، شہروں کی تباہی و بربادی، عالی شان محلات کے جابجا کھنڈرات دکھائی دے رہے تھے۔ ایسے عبرت انگیز مناظر نے قلبِ انسانی پر گہرے اثرات مرتسم کیے۔ اس دور کا انسان اجتماعی طور پر عدم اعتماد، زندگی کے منفی رجحانات اور فنا و بے ثباتی۔ دنیا جیسے احساسات کا شکار ہوا اور یوں اس شدید احساس نے اسے زندگی کی ہماہمی سے کنارہ کش ہو کر آخرت کی زندگی کو ترجیح دینے پر مجبور کر دیا۔

درحقیقت بے ثباتیِ وفنا کا احساس اس معاشرے میں زیادہ ابھرتا ہے جہاں معاشرہ اجتماعی زندگی شکست وریخت کا شکار ہو اور لوگوں کے سامنے انفرادی اور اجتماعی طور پر کوئی نصب العین موجود نہ رہے۔[32] اس اجتماعی تباہی و بربادی کو دیکھ کر فطری طور پر انسان کا دل دنیا کے جھمیلوں سے اچاٹ ہو جاتا ہے۔ اس پر حزن اور یاس و ناامیدی چھا جاتی ہے جس سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ حرکت کی بجائے سکون والا راستہ اپناتا ہے اور یوں توکل، صبر و قناعت اور دوسرے صوفیانہ تصورات کی پناہ میں اطمینانِ قلب تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

بے ثباتیِ دنیاکے دو پہلو ہیں۔ ایک منفی اور دوسرا مثبت۔ منفی پہلو یہ ہے کہ انسان فناکا سہارا لے کر اجتماعی ترقی وارتقاء سے منہ موڑلے اور رہبانیت و گوشہ نشینی کا راستہ اختیار کرلے۔ اس طرزِ عمل کی اسلام نے مذمت کی ہے۔ جب کہ اس کا اثباتی پہلو یہ ہے کہ اجتماعی زندگی میں انسان بھرپور شرکت تو کرے لیکن ہواوہوس، تکبر و خود پسندی جیسی صفاتِ رذیلہ سے اپنادامن بچاکر رکھے اور یوں ایک فلاحی معاشرہ تشکیل دینے میں اپنا کردار ادا کرے جس میں وہ خودسری اور نفس پروری سے کنارہ کش ہو کر معاشرتی زندگی کا ایک مفید رکن بننے کی کوشش کرے۔ یہ ایک ایسا طرزِ احساس ہے جو انسانی معاشرے کو مادی اور انفرادی حرص و ہوس اور لالچ و طمع سے نجات دلا کر اجتماعی فلاح و بہبود کے راستہ پر گامزن کرسکتا ہے۔

۳۔مذہبی رواداری اور وسیع المشربی

مذہبی رواداری اور وسیع المشربی ایک ایسا موضوع ہے جو برِّ صغیر میں مسلم حکمرانوں، خلفاء و امرا، علما و صوفیاء الغرض ہر طبقۂ فکر کے حامل افراد میں یکساں مقبول و مروج رہا ہے۔ یہ موضوع برِّصغیر کی قدیم روایات کا ترجمان ہے۔ مسلمانوں کے علاوہ دنیاکے دوسری اقوام جب کسی علاقے میں فاتح بن کر داخل ہوئیں توانہوں نے وہاں کی مقامی آبادیوں، بستیوں، فصلات و باغات اور حتیٰ کہ عبادت خانوں کو بھی تہس نہس کرکے رکھ دیا۔ اس کے برعکس اسلام چوں کہ امن اور محبت کا دین ہے اس لیے اس نے ہمیشہ اپنے پیروکاروں کو رواداری، حسنِ سلوک اور وسعتِ نظری کی تلقین کی ہے۔ حضورِ سرور کائنات کے دور میں جنگوں اور مفتوحہ علاقوں پر کنٹرول کے سخت اصول وضوابط طے کئے گئے تھے جیسے کسی بھی زخمی سپاہی کو قتل نہ کرنا، چادر اور چاردیواری کا تقدس، دشمن کی عورتوں کا احترام، املاک و فصلات کو نقصان نہ پہنچانااور زبردستی مفتوحین کو مسلمان نہ بنانا وغیرہ۔

دینِ اسلام انھی رہنما اصولوں کی بناپر پوری دنیا میں پھیلا ہے نہ کہ تلوار و طاقت کے زور پر۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب محمد بن قاسم (۷۱۲ء) سندھ پر حملہ آور ہواتواس کے حسنِ سلوک کی بدولت ہی بہت سے ہندو دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے۔ اسی طرح صوفیاء کرام نے جب اس خطے میں قدم رکھا تو لوگوں کو انسانیت کا درس دیا۔ انہوں نے یہاں کے لوگوں کو بلاتفریقِ مذہب و ملت امن، محبت، رواداری اور اتفاق و اتحاد کی تلقین کی۔ یہ ایسی تعلیمات تھیں کہ جس کے باعث ہندوستان کا سماجی ومعاشرتی حوالے سے کمزور طبقۂ شودر، جو برہمن کے ظلم وستم سے تنگ تھا، ان صوفیاء کے حلقۂ محبت کا اسیر ہوگیااور اس نے کھلے دل کے ساتھ صوفیاء کی تعلیمات کواپنے سینے سے لگایا۔

مغلوں کے زمانے میں تو مذہبی رواداری کا یہ عالم تھا کہ بر صغیر کے تمام مکاتیبِ فکر، اختلافِ مذہب و عقیدہ کے باوجود ایک قوم نظر آتے تھے۔ کسی بھی غیر مسلم کو مسلم حکمرانوں اور مسلم عوام سے کوئی تکلیف نہ تھی، بلکہ ہندو اور مسلمان جو اس خطے میں بڑی قومیں تھیں، ایک دوسرے کے مذہبی تہواروں میں شرکت کرتے تھے اور یوں یہ خطہ امن، محبت، حسنِ سلوک اور سماجی و مذہبی رواداری کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس خطے پر اقلیت کے باوجود مسلمان قوم نے ایک طویل عرصے تک حکمرانی کی ہے۔ سماجی اور مذہبی رواداری کی اس فضا کو موثر اور ہمہ گیر بنانے میں درویشوں اور خرقہ پوشوں کی انسان دوستی نے اہم کردار ادا کیا ہے۔

مغلوں کے زوالِ سلطنت کے ساتھ ہی بیرونی طاقتوں نے برِّ صغیر کی اس جنت نظیر فضا کو باہمی اختلافات، انتشار و بدامنی اور مذہبی و طبقاتی شدت پسندی میں تبدیل کر دیا تاکہ وہ خود اس خطے پر حکمرانی کے مزے لوٹ سکیں۔ آج کی مہذب قوم یعنی انگریز نے اٹھارہویں صدی عیسوی اس خطۂ ارض کی حکمرانی غیر مہذب ہتھکنڈوں کے بے دریغ استعمال سے حاصل کی۔ شاید یہ مقولہ بھی اس قوم کا ایجاد کردہ ہے کہ محبت اور جنگ میں سب جائز ہے۔ صوفیاء کرام نے بر صغیر پاک و ہند سمیت پوری دنیا میں بلا تفریقِ رنگ و نسل و مذہب، انسانیت کو امن اور محبت کا پیغام دیا ہے۔ سیرت النبیؐ کی پیروی کرتے ہوئے انہوں نے پوری انسانیت کو عشق و محبت کی تلوار سے فتح کیا ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ صوفیاء کی محافلِ سماع میں ہندو، سکھ، مسلمان، برہمن، شودر، شاہ اور گدا، الغرض ہر طبقۂ فکر کا حامل شخص شریک ہوتا اور ان محافل سے کسبِ فیض کرتا تھا۔

صوفیاء نے ہمیشہ حبِ دنیا سے اپنا دامن بچا کر ظاہری حکومت و سلطنت کو ہیچ سمجھا اور اس کی جگہ انسانوں کے دلوں پر حکمرانی کو مقدّم جانا۔ اس لیے آج تمام محققین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ صوفیائے کرام برِّ صغیر پاک و ہند میں مسلم حکمرانوں کا ہراول دستہ ثابت ہوئے۔ گویا صوفیاء حکومتیں حاصل کرنے والے نہیں بلکہ حکومتیں دینے والے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر حکمرانِ وقت نے ہمیشہ ان خرقہ پوشوں کے آستانے پر نہایت ادب کے ساتھ زانوئے ادب تہہ کیا ہے۔ اردو شعرا نے بالعموم اور صوفی شعرا نے بالخصوص ہندوستان کے مختلف العقیدہ لوگوں کو ہمیشہ مذہبی رواداری اور وسیع المشربی کا سبق دیا ہے۔ ان شعراء نے مذہبی حوالے سے کسی ایک مسلک یا مکتبِ فکر کو اپنا مذہب نہیں بنایا۔ مسلم شعرا نے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہندوؤں کے رسم و رواج کو بھی اپنا موضوعِ سخن بنایا اور دوسری طرف ہندو شعرا نے عید، حجِ اکبر، میلاد اور حمد و نعت جیسے خالص اسلامی موضوعات کو نہایت عقیدت و احترام کے ساتھ اپنی شاعری میں جگہ دی ہے۔ اس لیے آج ہمارے شعرا بانگِ دہل اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ "شاعر کا

کوئی مذہب نہیں ہوتا"۔ شاعروں اور رادیبوں کی یہ وسعتِ نظری اور وسیع المشربی صوفیاء اور صُوفی شعرا ہی کی مرہونِ منت ہے۔ اس بناپر نظامِ تصوّف پوری دنیا کی رہنمائی و رہبری کا فریضہ انجام دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس موضوع پر اردو کے صُوفی شعراکے کلام کے چند نمونے ملاحظہ کیجئے:

کیوں نہ زنار و سبحہ ہوئیں دورنگ ہوگیا خونِ روزگار سفید

حاؔتم[33]

ہندو ہیں بُت پرست مسلمان خداپرست پوجوں میں اس کسی کو جو ہو آشناپرست

سوؔدا[34]

مقصود دردِ دل ہے نہ اسلام ہے نہ کفر پھر ہر گلے میں سبحہ و زنار کیوں نہ ہو

میؔر[35]

شیخ کعبہ ہوکے پہنچا ہم کنشت و دیر سے دؔرد منزل ایک تھی ٹک راہ ہی کا پھیر تھا بس

دؔرد[36]

۴۔ عشقِ مرشد

صوفیاء میں "عشقِ مرشد" کو بہت اہمیت بلکہ ایک قسم کی مرکزیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصوّف کا پورا نظامِ خیال مرشد کے ارد گرد ہی گھومتا ہے۔ اہلِ سلوک کے نزدیک چوں کہ سیر وسلوک، روحانیت اور عشق کی اعلیٰ ترین منزل "فنافی اللہ" ہے، اس لیے اس منزل کے حصول کے لئے بے حد محنت و ریاضت اور عرفان و معرفت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس اعلیٰ مقصد کے حصول کے لئے صوفیاء نے تین مدارج قائم کیے ہیں۔ پہلا درجہ فنافی الشیخ، دوسرا فنا الرسولؐ اور تیسرا فنا فی اللہ ہے۔ صوفیاء، عرفان و معرفت کی یہ منزل طے کرنے کے لئے سب سے پہلے ایک کامل مرشد کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہیں تاکہ پہلا درجہ حاصل ہو جائے۔ بیعت کا تصور قرآن و سنت میں موجود ہے۔ بیعت کے معنی ہیں "دست بردست یک دیگر نمادن وعدہ بستن۔"[37] قرآن مجید میں بیعت کے سلسلے میں ارشاد ہے: "جو لوگ بیعت کرتے ہیں تجھ سے اے محمدؐ! وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں۔ اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ پر ہے۔ سو جو عہد شکنی کرتا ہے تو اپنی ذات کی مضرت پر عہد توڑتا ہے اور جس نے پورا کیا وہ عہد جو اللہ سے کیا تھا، ان کو عنقریب اجرِ عظیم ملے گا"۔ (10:48)

رسولِ اسلام ﷺ کی سیرتِ طیّبہ سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مختلف مواقع پر کئی ایک مقاصد کے لئے اپنے صحابہؓ سے بیعت لی۔ کبھی جہاد کے لئے، کبھی ہجرت کے لئے، کبھی ارکانِ اسلام کی پابندی کے لئے اور کبھی اپنی سنت کے تمسک کے لئے۔ بیعت ایک عہد ہے جو اپنے سے عظیم تر اور کامل تر شخصیت کے ہاتھ پر کیا جاتا ہے اور یوں اپنے کردار و افعال کو سنتِ الٰہی کے مطابق انجام دینے کا وعدہ کیا جاتا ہے۔ صوفیاء نے بھی اس سنتِ انبیاء کو اپنے مریدین کے لئے ضروری قرار دیا۔اہلِ سلوک کے مسلک میں پیر و مرشد کے ہاتھ پر بیعت دراصل عشقِ الٰہی کی حصول یابی کے لئے پہلی منزل قرار پاتی ہے۔

ماحصل

الغرض اردو شاعری کی دینی روایت مذہبی موضوعات جیسے حمدِ باری تعالیٰ، نعتِ رسولِ مقبولؐ، منقبتِ مشاہیر اسلام اور قصائد و مراثی وغیرہ کے حوالے سے ہمیشہ وسعت پذیر رہی ہے۔ امیر خسرو سے لے کر میر وسوداؔ اور پھر غالب و مومن سے لے کر جدید شاعری تک ہر دور کے شاعروں نے اپنا علمی وتہذیبی سرمایہ انہی موضوعات سے حاصل کیاہے۔ میر، غالب اور اقبال کی شاعری آج کے مذہبی، سماجی اور معاشرتی تقاضوں کے عین مطابق اس لیے دکھائی دیتی ہے کہ انہوں نے اپنے فکر اور فن کو برِّ صغیر پاک و ہند کی ہند اسلامی تہذیب سے کشید کیا ہے۔ یہ تہذیب چوں کہ اپنے مقامی رنگ و روپ کے ساتھ ساتھ اپنے مذہب سے بھی مضبوطی کے ساتھ جڑی ہوئی ہے اس لیے جس شاعر یا فن کار نے بھی اپنی اس بنیادی روایت سے بغاوت کی ہے، زمانے کی گرد میں دفن ہوگیا ہے لیکن جس نے اس روایت کو اپنا قیمتی ترین تہذیبی اور ثقافتی ورثہ سمجھ کر اسے اپنے سینے سے لگائے رکھا، وہ امر ہوگیااور یوں ہر عہد کا شاعر و فن کار تسلیم کیا گیا۔

مفکرِ اسلام علامہ محمد اقبالؒ کواس لیے تو نہ صرف پاکستان بلکہ پورے مشرق کا قومی شاعر کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے فن کی بُو باس اپنے پیش رو اساتذہ سے اور ہند اسلامی تہذیب میں گندھی ہوئی اسی مٹی سے حاصل کی جو برِّ صغیر پاک وہند کے عوام میں ایک ہزار سال کے عرصے سے خون کی طرح دوڑ رہی ہے۔ کچھ مغرب پرست فن کار اور ادیب و نقاد اس تہذیبِ عظیم الشان کی شکست وریخت کے خواب ایک عرصے سے دیکھتے چلے آرہے ہیں اس لیے کہ وہ مغرب کی مادی ترقی کی چکا چوند میں یہ بھول جاتے ہیں کہ کسی بھی قوم کی زندگی اس کی اپنی روایت اور تہذیب سے عبارت ہوتی ہے۔اگر وہ قوم اس سرمائے سے کٹ جائے تو پھر وہ اپنی موت آپ مر جاتی ہے۔ فرنگی استعمار نے اپنے دو سوسالہ دورِ حکومت میں برِّ صغیر کے مسلمانوں کو اپنے اس مذہبی اور تہذیبی ورثے سے لاتعلق کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے

جس میں وہ مکمل طور پر کامیاب نہیں ہوسکا۔ اردو ادب بلاشبہ اس اعتبار سے اسلام کے سماجی و معاشرتی اصولوں اور تعلیماتِ نبویؐ کے امین کی حیثیت سے اپنی پوری علمی اور ادبی شان کے ساتھ ہماری رہنمائی کا فریضہ انجام دے رہا ہے جس کی ترویج وترقی میں مشاہیرِ اسلام، صوفیائے کرام، شعرا اور ادبا کی ان تھک کاوشوں کا اثر شامل ہے۔

*****

حوالہ جات

1۔ شیخ، اکرام الحق، شعر العجم فی الہند (ملتان، الاکرام، 1961ء) ،40۔

2 ۔ایضاً۔

3۔سبطِ، حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا (کراچی، مکتبہ دانیال، 2009ء)،18۔

4۔ایضاً۔

5۔ایضاً۔

6۔ولیم، بینٹن، انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا، ج5 (لندن، بینٹن فاونڈیشن، 1965ء)،832۔

7۔ڈاکٹرامیر حسن، صدیقی اسلامی تاریخ کے بعض اہم اور امتیازی پہلو، مترجم ریاض حسن (کراچی، جمعیۃالفلاح، 1962ء)،15۔

8۔حامد حسن، قادری، دبستانِ تاریخِ اردو (کراچی، ندارد، 1966ء)،3۔

9۔سر سید احمد، خان، مقالاتِ سرسید، ج6 (لاہور، مجلس ترقی ادب، 1963ء)،3۔

10- Karl, Marks, *Economics and Philosophical Manuscripts*, (Moscow, Progress publishers, 1959) , 75-76.

11۔ حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، 39۔

12۔حضرت شہاب الدین، سہروری، عوارف المعارف، مترجم: شمس بریلوی، (کراچی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، 1977ء)،31۔

13۔کامران، جیلانی، "ہمارا ادبی اور فکری سفر"، (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1987ء)،168-169۔

14۔ڈاکٹر سجاد باقر، رضوی، تہذیب و تخلیق، (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 1987ء)،14-17۔

15۔ نجم الاسلام، مجدد الف ثانی کی تحریک کا احیا اور اردو ادب، مشمولہ: دین وادب (حیدرآباد، ادارہ اردو، 1989ء)، 99۔

16۔ایضاً،104۔

17۔ڈاکٹر جمیل، جالبی، تاریخِ ادبِ اردو، ج1 (لاہور، مجلس ترقی ادب، 2008ء)530۔

18۔ڈاکٹر تبسم، کاشمیری، اردو ادب کی تاریخ (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 2002ء)،240۔

19۔ڈاکٹر انور، سدید، *اردو ادب کی تحریکیں* (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 1985ء)، 125۔

20۔ایضاً، 144۔

21۔ کاشمیری، *اردو ادب کی تاریخ*، 642۔

22۔جالبی، *تاریخِ ادبِ اردو*، 43۔

23۔ایضاً، 44۔

24۔ایضاً، 48، 74۔

25۔شیخ بہاؤالدین، باجن، *خزائنِ رحمت*، خطی نسخہ، مملوکہ: پنجاب یونیورسٹی (ذخیرہ شیرانی) (لاہور، ندارد، ندارد)، 210۔

26۔ڈاکٹر ابواللیث، صدیقی، *تجربے اور روایت* (سندھ، اردو اکیڈمی، 1959ء)، 4۔

27۔ڈاکٹر عبادت، بریلوی، *روایت کی اہمیت* (کراچی، انجمن ترقی اردو، 1953ء)، 20۔

28۔بدیع، حسینی، *دکن میں ریختی کا ارتقاء* (حیدرآباد دکن، انجمن ترقی اردو، ندارد)، 115۔

29۔ایضاً، 117۔

30۔ایضاً، 118۔

31۔ڈاکٹر ساجد، امجد، *اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیبی اثرات* (لاہور، الوقار پبلی کیشنز، 2003ء)، 155۔

32۔ڈاکٹر غلام حسین، ذوالفقار، *اردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر* (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 2008ء)، 149۔

33۔ایضاً، 162۔

34۔ایضاً، 163۔

35۔ایضاً۔

36۔ایضاً۔

37۔پروفیسر خلیق احمد، نظامی، *تاریخِ مشائخ چشت*، ج1 (کراچی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، 2007ء)، 281۔

Bibliography

Amjad, Sajid. *Urdu Shāi'ri pr Barsaghīr kay Tahzibi Asrāt*. Lahore: Al-Waqar Publications, 2003.

Bajan, Shaikh Bahauddin. *Khazai'n-e Rahmat*. Lahore: Punjab University Zakhīra-e Sheerani, nd.

Brailvi, Ebadat, *Riwāyat ki Ahmiyat*. Karachi: Anjuman-e Taraqqi-ye Urdu, 1953.

Hassan, Saddiqi Ameer. *Islami Tarīkh kay baz Ahm aur Imtiāzi Pehlū*. Translated by Hassan Riaz. Karachi: Jamīa'tal-Falah, 1962.

Hassan, Sibt-e. *Pakistan may Tahzib ka Irtiqa*. Karachi: Maktaba-e Danyal, 2009.

Hussaini, Badī. *Dakkan main Rekhti ka Irtiqā*. Hayderabad: Anjuman-e Taraqqi-ye-Urdu, nd.

Ikram-ul-Haq, Sheikh. *Shai'r al-Ajam fi al-Hind*. Multan: Al Ikram. 1961.

Jalbi, Jamil. *Tarīkh-e Adab-e Urdu*. Lahore: Majlis-e Taraqqi-ye Adab, 2008.

Jilani, Kamran. *Hamara Adab aur Fikri Safar*. Lahore: Idara Saqafat-e Islamia, 1987.

Kashmiri, Tabassum. *Urdu Adab ki Tarīkh*. Lahore: Sang Meel publications, 2002.

Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts*. Moscow: Pogress publishers, 1959.

Najam al-Islam, Mujaddid. *Alf Sani ki Tahrīk ka Ahyā aur Urdu Adab*. Hyderabad: Idara Urdu, 1989.

Nizami, Khaleeq. *Tarīkh-e Mashāi'kh-e Chishti*. Karachi: Oxford University Press, 2007.

Qadri, Hamid Hassan. *Dabistān-e Tarīkh-e Urdu*. Karachi, 1966.

Rizvi, Sajad Baqir. *Tahzib wa Takhlīq*. Islamabad: Muqtadra Qumi Zuban, 1987.

sadīd, Anwar. *Urdu Adab ki Tahrīkayn*. Lahore: Sang Meel publications, 1985.

Sidiqi, Abullis. *Tajarbay aur Riwayāt*. Sindh: Urdu Academy, 1959.

Sir, Syed Ahmad Khan. *Maqalāt-e Sir Syed*. Lahore: Majlis-e-Taraqqi-ye Adab, 1963.

Suhrwardi, Hazrat Shahbuddin. *Awārif al-Maa'rif*. Karachi: Madina Publishing Company, 1977.

William, Bentain. *Encyclopedia of Britanica*. Landon, 1965.

Zulfiqar, Ghulam Hussain. *Urdu Shai'ri ka Siasi wa Samaji Pus-manzar*. Lahore: Sang Meel publications, 2008.